

Joanna Klimczyk
Uniwersytet Warszawski

O TĘSKNOCIE ZA TOŻSAMOŚCIĄ PERFORMATYWNĄ

Być całkowicie ignorowanym i wiedzieć o tym
– to stan nie do zniesienia.

John Adams

W niniejszym artykule analizuję pewną bardzo popularną w filozofii polityki koncepcję tożsamości. Odpowiedź na pytanie o to, kim jestem, udziela się w niej odsyłając do czynów, których jednostka jest autorem i które jest w stanie uzasadnić. Tak rozumianą tożsamość nazywam – korzystając z terminologii Austynowskiej – performatywną¹, podkreślając nierozłączność dwóch momentów przesądających o tym, kim się będzie: działania i jego dopełnienia w nazwaniu tegoż działania. Warto odnotować, że pojęcie performatywu w związku z problematyką tożsamości pojawia się na gruncie feminizmu i najczęściej łączy się z przedstawicielkami nurtu postmodernistycznego, szczególnie z nazwiskiem Judith Butler, która pisała krytycznie o tożsamości performatywnej².

Używam tego pojęcia w odniesieniu do tożsamości w sposób zupełnie przeciwny niż Butler. Podczas gdy jej zależało na wykazaniu opresyjnego charakteru performatywów, które raz dokonane ustawiają nasze życie podług genderowo zdefiniowanych ról społecznych, mnie przyświeca zamysł minimalistyczny. Kiedy piszę o tożsamości performatywnej zależy mi wyłącznie na wyeksponowaniu w ten sposób jej „aktywnego” i nieustannie zmiennego charakteru.

Tożsamość performatywna jest to tożsamość, którą jednostka zdobywa za sprawą własnych przeważnie heroicznych dokonań, widzianych i zdefiniowanych przez innych uczestników życia społecznego. Z tym, że na czyny, którym przypisuje się moc nadawania tożsamości, nałożony jest jeden warunek: czyny te muszą

¹ Por. J.L. Austin *Jak działać słowami?*, w: idem, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 646–647.

² Por. J. Butler *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.

być nowatorskie i jednocześnie uzasadnione przez ich sprawcę po to, by stały się zrozumiałe dla członków danej wspólnoty politycznej (oryginalny czyn bez towarzyszącej mu słownej eksplikacji będzie w najlepszym wypadku niezrozumiały, jeśli w ogóle zostanie dostrzeżony).

Zauważmy, że jeśli jednostka dowiaduje się, kim jest wyłącznie w sytuacji zaangażowania na forum publicznym, to przed podjęciem działania (pozostając w sferze prywatnej), jak również poza nim, mówienie o tym, że ma ona jakąś tożsamość wydaje się pozbawione sensu. Rzeczniczką tak pojętej tożsamości była Hannah Arendt i to właśnie jej interpretacja tożsamości performatywnej będzie mnie zajmować przede wszystkim. Arendt zapatrzona w grecki model polityki opowiedziała się za utrzymaniem w warunkach nowoczesności dwóch typów tożsamości: politycznej, realizowanej w sferze publicznej przez działanie oraz prywatnej, opartej na pewnych obiektywnych faktach, takich jak: pochodzenie, rasa, czy płeć. Po stronie prywatnej tożsamości skłonna była widzieć także pewne przesłanki moralne, jednak nie wszystkie, a te związane w ścisłym sensie z obrazem siebie, jaki jednostka chce utrzymać. Odpowiedź na pytanie, czy w prywatnych relacjach z innymi mam się odwoływać do zasad sprawiedliwości, Arendt zdaje się zostawiać do rozstrzygnięcia konkretnej osobie³.

³ Myślę, że kwestia związku między tożsamością prywatną a moralną na gruncie poglądów Arendt jest jednym z bardziej kontrowersyjnych i niejasnych wątków. Podkreśla się, że Arendt dąży przede wszystkim do zachowania rozdziału między zdobywaną za sprawą działania tożsamością polityczną, mającą być jedynym skutecznym narzędziem włączania w obieg spraw publicznych wszystkich dyskryminowanych z racji pochodzenia, rasy, religii czy płci, a tożsamością prywatną zbudowaną na tych samych łatwo poddających się stereotypizacji faktach. Tym samym jednak tracą z pola widzenia to, że u Arendt tożsamość polityczna, kształtując się przez działanie, wciąż poddana jest naciskom moralności publicznej. Działanie nie dokonuje się nigdy w próżni społecznej, w której ocena tego, co robię będzie niezależna od obowiązującego w danej wspólnocie systemu wartości. Można powiedzieć nawet więcej: interpretacja czyichś działań będzie oparta na przyjętej aksjologii. Innym problemem związanym z pierwszym jest pytanie, czy samo zwrócenie uwagi na dwa typy tożsamości ze wskazaniem, że tylko performatywna stwarza szanse uwzględniania wszystkich dotychczas pomijanych, wystarczy do tego, żeby kryterium tego, co robię, przesądzało o tym, za kogo będą mnie uważać. Teza ta wydaje się wątpliwa na gruncie praktyki społecznej co najmniej z trzech powodów. Po pierwsze, nie bardzo wiadomo, czy „zachowania” tych, którzy mają okazję po raz pierwszy zaistnieć publicznie, posiadają pełny status działań przy założeniu, że działanie opiera się m.in. na wyborze odpowiedniej strategii, najlepszej wedle aktualnej wiedzy działającego. Niejasne w tym przypadku jest również to, czy celom, które wytycza sobie nowi uczestnicy życia publicznego, będą odpowiadać właściwe środki. Rzecz polega na tym, że nie mając doświadczenia w uczestnictwie w życiu publicznym, wybór środków podjętych do realizacji określonych działań może okazać się przypadkowy i stąd chybiony. W konsekwencji powstaje problem, jak zinterpretować to, kim albo czym są nowi uczestnicy życia publicznego w sytuacji ich porażki. Wreszcie, po trzecie, jak z powodzeniem wprowadzać nowe cele i odpowiadające im nowe sposoby działania, nie dokonując uprzedniej rekonstrukcji istniejącej sfery publicznej wraz z określającymi ją wartościami.

Myślę, że główna wada tej, skądinąd interesującej i wciąż aktualnej po pewnych modyfikacjach koncepcji, tkwi w nie rozwiązanej w sposób przejrzysty zależności między tożsamością performatywną, moralną i prywatną⁴, o ile tej ostatniej nie będziemy rozumieć wyłącznie w kategoriach faktów związanych z naszym istnieniem w świecie. Arendt podobnie jak podążające jej tropem współczesne zwolenniczki tego typu myślenia, jak np. Amy Gutmann swoje wysiłki na rzecz promocji tożsamości tworzonej przez działanie zdają się uzasadniać tylko jednym rodzajem względów – emancypacyjnymi.

Sądzę, że właśnie to, co na pierwszy rzut oka przemawia za atrakcyjnością tych koncepcji, przy bliższym wglądzie okazuje się ich wadą. Moje zarzuty wobec proponowanej przez obie autorki koncepcji tożsamości performatywnej biegają dwutorowo.

Z jednej strony dotyczą możliwości jej praktycznej aplikacji przy konsekwentnym zadośćuczynieniu wymogom głoszonej teorii w sytuacji zajścia zasadniczej zmiany w nowoczesnym sposobie wartościowania tego, co prywatne i publiczne. W tym sensie krytyka ta miałaby charakter radykalny, ponieważ podważałaby społecznie ugruntowaną trafność przyjętych przez wspomniane filozofki założeń⁵.

Z drugiej, uważam, że ułomność tej koncepcji tkwi w jej nadto defensywnym i stąd wąskim ujęciu. Wedle tej koncepcji punktem wyjścia dla podejmującej działania jednostki jest negatywne odniesienie względem tego, kim się po prostu *jest*: kobietą, żydem, Murzynem wpisane w szerszy projekt zrealizowania celu człowieka, jakim jest wyróżnienie się przez szlachetne czyny dla dobra ogółu. Zatem odcięcie się od tożsamości obiektywnych jest zarówno warunkiem, jak i efektem spełnienia powszechnie ważnego celu.

Działanie nie jest prostą konsekwencją mojego wyboru, czy strategią praktycznej walki z opresją, lecz także spełnianiem wpisanego w moją naturę powołania. Kłopot z tak obwarowaną metafizycznymi (H. Arendt) czy wspólnotowymi (A. Gutmann) celami koncepcją tożsamości dotyka dwóch porządków: motywacji i celu.

Zacznijmy od tego drugiego. Tożsamość performatywna, jaka jawi się w oparciu o analizę tekstów H. Arendt, która dla mojego rozumienia tożsamości tworzącej się przez działanie będzie miała charakter paradygmatyczny, jest godna propagowania przede wszystkim z uwagi na to, że okazuje się jedynym skutecznym sposobem przeciwstawiania się opresjonującym funkcjom etykietek przypisywanych jednostkom z uwagi na nie podlegające dyskusji fakty odnośnie ich pochodzenia, rasy, wyznania, płci. Tylko wtedy, kiedy działam, mogę w sposób udany spowodować, że to, kim jestem zejdzie na dalszy plan. Ponieważ nigdy nie

⁴ Za zwrócenie uwagi na tę kwestię wdzięczna jestem doktorowi Pawłowi Łukowowi.

⁵ Chodziłoby tu o zignorowanie dorobku rewolucji francuskiej, za sprawą której, jak zauważa sama Arendt, doszło do nobilitacji sfery prywatnej. To, kim jestem jako przedstawiciel określonego gatunku, płci, rasy, jakie mam potrzeby itd., przestało być kwestią wstydliwą i bez znaczenia, lecz stało się tematem publicznym.

mogę mieć pewności, że fakty wyjęte z mojego życiorysu nie zaważą na tym, jak inni będą mnie oceniać, tożsamość performatywna jawi się jako niekończące się zadanie.

Zachowując bierność niejako sama wystawiam się na zamknięcie w stereotypizujących formułkach, ponieważ jedynymi łatwymi do zdobycia danymi na mój temat są fakty dotyczące mojego życia. Jeżeli mój wybór działania bądź powstrzymanie się od niego liczy się ze względu na to, jak moje decyzje odczytają inni, okaże się, że koncepcja tożsamości performatywnej zyskuje na znaczeniu przy antyindywidualistycznych założeniach dotyczących natury człowieka. W myśl tych założeń, kwestia tego, kim jestem „naprawdę” dla siebie samego, staje się drugorzędna, ponieważ żyję pośród innych, w sieci wielopoziomowych relacji i moje decyzje w realny sposób dotyczą innych ludzi. Przy wspólnotowej interpretacji moich obowiązków względem innych szczególnie ważna jest kwestia motywacji.

Wydawałoby się, że w koncepcji, w której wspólnota ma pierwszeństwo przed jednostką, co więcej, w której odpowiedzi na pytanie o to, kim jestem, mogę szukać odwołując się wyłącznie do odgrywanych przeze mnie ról i ich społecznego odbioru, pierwszoplanowym motywem czyjegoś działania będzie dobro wspólnoty gwarantujące pośrednio jego własne dobro. Tymczasem mam wrażenie, że w koncepcji Arendt właśnie w porządku motywów skłaniających jednostkę do nieustannej aktywności na polu publicznym tkwi pewna niespójność, zważywszy na cel, który powinien jej przyświecać.

Mówiąc wprost, kłopot Arendt polega na tym, że wspólnotowe i zarazem metafizyczne cele pragnie uzasadniać indywidualistycznymi motywami i takimi też środkami, co – jak postaram się pokazać – nie zawsze idzie w parze. Jeżeli odpowiedź na pytanie, dlaczego działam, opieram na pewnym poglądzie na temat natury ludzkiej i powołania, jakie człowiek musi wypełnić, żeby zasłużyć na to miano, wiążącym motywem mojego działania powinno być sprostanie temu zadaniu. Arendt, choć zdaje się przyjmować podobne stanowisko, bezpośrednio przyczyny aktywności zdaje się jednak upatrywać w emancypacyjnej i zarazem indywidualizacyjnej sile tożsamości dokonującej się przez działanie. Wedle niej jednostka podejmuje coraz to nowe wyzwania w sferze publicznej, bo to *ja* jako konkretny podmiot chcę zaistnieć, to *ja* chcę być tym człowiekiem mającym swój wkład w uczynienie świata lepszym. Słabości tych koncepcji upatruję właśnie w tym, że z emancypacji i chęci wyróżnienia się czynią główne motywy działania.

Ucieczka przed urzeczowieniem

Według Hannah Arendt, dla człowieka nie ma nic bardziej deprymującego niż bycie niewidocznym. Rzecz jasna pod warunkiem, że człowiek ów pragnie zrealizować swoje „człowieczeństwo”, to znaczy, że podejmie on wysiłek pojawienia się i działania w sferze publicznej. Wniosek ten nasuwa się jako oczywisty po przestudiowaniu jej głównych książek, w których opisuje upadek wizji sfery publicz-

nej rozumianej jako grecki *agon*, gdzie wolni i równi, oddzieleni od tego, co konieczne obywatele ateńscy spotykali się w przestrzeni publicznej i dyskutowali nad sprawami wagi ogólnej. Ich dyskusje mogły, zdaniem Arendt, przebiegać pod hasłem troski o dobro wspólne z trzech powodów, które jednocześnie są punktami granicznymi greckiej demokracji.

Po pierwsze, branie udziału w życiu publicznym zastrzeżone było wyłącznie dla obywateli, którymi byli wolni i urodzeni w Atenach z obywateli ateńskich mężczyzn.

Po drugie, ich pojawianie się w sferze publicznej było możliwe pod warunkiem trwałego oderwania od trosk związanych z ekonomią i utrzymaniem domu, co dawało się zrealizować w sytuacji, gdy sprawy związane z gospodarstwem spoczywały na głowach żon i barkach niewolników.

Wreszcie, po trzecie, ci, którzy obradowali nad losami państwa, mieli ten komfort, że więzy biologicznej konieczności udało im się, jeśli nie zerwać całkowicie (wszak pozostali śmiertelni), to w każdym razie nad nimi zapanować. Jak łatwo zauważyć, warunki uczestniczenia w życiu politycznym starożytnej Grecji określono negatywnie ze względu na to, *kim* nie można było być.

W myśl tych ograniczeń, żeby zaistnieć publicznie nie można było być obcym, dzieckiem, niewolnikiem, biednym, ani kobietą. Bowiem ci wszyscy podlegają niepokonalnym, w ocenie ówczesnych Greków, koniecznościom wyznaczonym przez: płeć (kobiety posiadają ciało, które wydaje na świat dzieci), wiek (dziecko nie jest w stanie w pełni korzystać z władzy rozumu, w związku z czym nie jest władne zapanować nad własną naturą), status materialny (biedny trawiony jest ciągłym niepokojem o zapewnienie sobie czegoś do jedzenia), podrzędność gatunkową (niewolnik – jak pouczał Arystoteles – ma gorszą duszę, bo wystawione na znój jego ciało wdycha duże ilości kurzu), obcość (bo po prostu nie obejmuje go wspólnota *polites*). Jak zostało powiedziane powyżej, bycie kimś, rozumiane jako posiadanie określonej tożsamości askryptywnej⁶, z góry pozbawia jednostkę szans zaistnienia w przestrzeni publicznej. Dlaczego tak się dzieje i – co ważniejsze – co sprawia, że pewne tożsamości, zdaniem Arendt, nie nadają się do ujawnienia w „świecie dnia”, jak poetycko nazywa sferę publiczną?

Jeśli przyjrzymy się publicznie zdyskwalifikowanym typom tożsamości, okaże się, że tym, co je wiąże, jest ich płynąca z prostej konstatacji oczywistość. „Jesteś kobietą”, „On jest obcy” – te zdania może wypowiedzieć ktokolwiek, kto zetknął się z nami bezpośrednio albo miał możliwość wejrzenia w dane dotyczące pochodzenia, czy miejsca i daty naszych narodzin. W zetknięciu z takimi klasyfikującymi sądami, wedle Arendt, jesteśmy bezbronni, nie możemy ich ani zanegować, ani się na nie obrazić, bo, czy to nam się podoba, czy nie, wyrażają one obiektywność naszego istnienia. Stanowią etykiety, które każdy przedstawiciel gatunku

⁶ Przez askryptywny w odniesieniu do tożsamości rozumiem tyle, co przypisana, stwierdzona w oparciu o fakty, jak: płeć, rasa, wiek, status społeczny itp.

ludzkiego może przykleić innemu bez pytania o jego wolę czy przekonania o sobie samym.

I właśnie w sensie, w jakim każdy z nas wystawiony jest na ryzyko utwierdzenia tego, kim jest, przez przywołanie niedyskutowalnych cech, tożsamości te są na ludziach wymuszone. Żadna z osób podpadających pod określoną charakterystykę nie miała na nią wpływu. Gdybyśmy tę myśl chcieli wyrazić w języku Hannah Arendt, powiedzielibyśmy, że pewne tożsamości zostają przygotowane jeszcze zanim pojawimy się na tym świecie, a fakt przyjścia na świat to nic innego niż przybranie gotowego już mundurka. Słowo „mundurek” nie jest w tym kontekście przypadkowe, jeśli zwrócimy uwagę na jego konotacje. Z jednej strony, ludzie ubrani w mundurki przestają być rozróżnialni, zlewają się w jedną masę. Z drugiej, ich jednolity wygląd zdaje się świadczyć o ich konformizmie. Ostatecznie, przyglądając się jednako umundurowanym, tracimy orientację, czy to ich strój warunkuje konformizm, czy też ich konformizm wyraża się poprzez ubiór. W każdym razie zestawienie dwóch pojęć: „mundurek” i „konformizm” dla Hannah Arendt wiąże się ściśle ze zmianą, jaka dokonała się za sprawą rewolucji francuskiej i publicznego postawienia pytania o kwestię socjalną⁷.

*Rewolucja francuska i wyzwolenie człowieka gatunkowego/Powrót
człowieka gatunkowego*

Wspomniana kwestia socjalna to nic innego jak upubliczniona i zobiektywizowana tożsamość, która pod wpływem propagandy, pretenduje do stania się wartością samą w sobie. Z perspektywy filozofa polityki porażki obietnic, jakie niosła ze sobą rewolucja 1789 roku, Arendt upatruje właśnie w demagogicznych hasłach, które wykorzystując nędzę mas, dokonały nobilitacji człowieka jako przedstawiciela gatunku i tych jego tożsamości, które łączą się z czyjąś konstatacją i w tym sensie są opresjonujące, że nie zostawiają przestrzeni do dyskusji. W momencie, w którym wmówiono biednym, że rewolucja dokonuje się w imieniu ich prawa do „nasylenia żołądków”, konieczność została wprzęgnięta w politykę, a wolność, jak pisała Arendt, „dostała się pod nacisk samego procesu życiowego”⁸.

Odtąd jej rolę „nie było już wyzwolenie ludzi spod ucisku innych ludzi, lecz wyzwolenie życiowego procesu społeczeństwa z więzów niedostatku, tak by ów proces stał się źródłem obfitości”⁹. Dla naszych rozważań o tożsamości ważne jest to, że uczynienie konieczności motorem polityki ugruntowało, a wręcz uprzywilejowało, „niezasłużone”, bierne tożsamości, związane z przypisaniem nas do konkretnej rasy, płci, narodu, czy kondycji materialnej. Od czasu Robespierre’a i uznania przezeń praw sanktuelotów, jak pokazuje Arendt, paryski biedak

⁷ Zob. H. Arendt *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 436.

⁸ Ibidem, s. 70.

⁹ Ibidem, s. 75.

zyskał ostateczne uzasadnienie do roszczeń pod adresem republiki w myśl tego, kim jest (biedakiem) i co chce mieć.

Co ważne, pretensje do niwelacji różnic społecznych i zagwarantowania masom tego, co było udziałem nielicznych, nie szły w parze z jakimkolwiek wysiłkiem ze strony petenta, lecz stanowiły skutek uwolnienia człowieka jako istoty naturalnej uwikłanej w cykl konieczności o charakterze biologicznym. Tym sposobem, powie Arendt, rewolucja francuska w szczególnie sposób zaprzepaściła wolność, pod której szyldem wystąpiła.

Miała w planach wyzwolenie człowieka, a tym, czego dokonała, okazało się wyzwolenie jego natury. Wraz z wybuchem rewolucji człowiek zyskał prawo, by w sferze publicznej występować jako gatunkowa „rzecz”, która nie wstydzi się formułować roszczeń o charakterze materialnym i obnosić się ze swoją tożsamością, na którą ani nie zapracował (jak powiedzieliśmy wcześniej, nie miał na nią zbyt dużego wpływu), ani – co ważniejsze – jej nie „działał”. Bowiem w myśli Arendt tylko działanie jest tym, co może pozwolić jednostce stać się rzeczywiście „kims”, zdobyć tożsamość, która nie będzie przez nią negatywnie wartościowana.

Tymczasem upublicznienie kwestii socjalnej, które dodatkowo szło w parze z jej uwzniośleniem (dlaczego biedak ma wstydzić się swojej biedy?), doprowadziło do wykształcenia się mechanizmów homogenizacji na skalę powszechną. Stało się tak dlatego, że w sferze publicznej zdyskredytowano działanie (warto odnotować tu pewien komunał, że rewolucja francuska sama pożarła swe dzieci, które właśnie początkowo przez działanie chciały zmanifestować własną odrębność), a wyniesiono zachowanie. Innymi słowy w sposób nagły i brutalny zmieniono strukturę dziedziny publicznej, w której do tej pory liczyła się mowa (przede wszystkim jako perswazja) przełożona na czyn, co było warunkiem rywalizacji, a gdzie teraz wpuszczono czyste reakcje.

O ile działać można na tysiące sposobów, o tyle mechanizmy zachowań przebiegają podług niewielu reguł, co nie dziwi, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że liczba ludzkich zachowań (gdy „zachowanie” będziemy rozumieć na sposób Arendt, behawioralnie, jako reakcję na pewien bodziec bądź to natury biologicznej, bądź społecznej np. osiemnastowieczne salonowe konwenanse tak ośmieszane przez Jana Jakuba Rousseau) jest ograniczona.

Istota zachowania polega na komunikowaniu czegoś: „chce mi się pić”, „jestem głodny”, „boli mnie ramię” i nie sprowadza się wyłącznie do przywoływania konkretnych stanów pragnienia, głodu czy cierpienia, lecz odnosi się również do tych podmiotowych pragnień, które co prawda uchodzą za zindywidualizowane i czysto subiektywne, lecz okazują się niezdatne do przełożenia na język, jak radość, strach, czy przywołane przed chwilą cierpienia. Nawet ich subiektywność stanie się wątpliwa, gdy uzmysłowimy sobie, że wszystkie te stany intymne są powszechne w takim sensie, że ich odczuwanie jest normalne dla całego gatunku. Dlatego, zdaniem Arendt, zachowanie jest błędnym narzędziem indywidualizacji, gdyż to, co indywidualne i wyjątkowe w emocjach, swoją wyjątkowość zawdzięcza temu, że to akurat my je przeżywamy, że przedmioty naszych emocji,

pragnień są ważne dla nas. Poza nami ich szczególność znika. Ulatnia się i to w całkiem dosłownym sensie, ponieważ każda próba opowiedzenia mojej miłości albo mojego bólu niweczy ich wyjątkowość. Przedstawione na forum brzmią nieautentycznie, nawet kiczowato i – co najgorsze – wydają się przeraźliwie płaskie. Działanie natomiast pozwala, jak powie Arendt, „zakomunikować siebie”¹⁰. W tym miejscu rodzi się jednak pytanie, jakiego, czy raczej którego „siebie” filozofka ma na myśli?

W ujęciu, które zawdzięczamy egzystencjalistom, przyjęło się rozróżnienie na „ja-w-sobie” i „ja-dla-siebie”. Nie wchodząc w analizę tego podziału, na gruncie Arendt, przy rozważaniu zagadnienia tożsamości z pewnością należałoby wyróżnić jeszcze jedną możliwość, mianowicie „ja-wedle-innych”. Arendt jest bowiem zdania, że dopiero to ostatnie ja, rozpatrywane jako ja działające, pozostające w ciągłej gotowości do uzasadnienia swoich czynów, jest jedynym ja, które funduje nasze tożsamości. W tym sensie nasza tożsamość jest performatywna i trwale otwarta. To, kim jestem, zależy od tego, co robię, jakich działań się podejmuję, w jakiej sytuacji oraz jak je wyrażam w słowach. Dopiero moja zdolność nazywania przedsięwzięć ostatecznie przesądza nie tylko, czym jest to, czego się podjąłem, lecz rzecz dalece bardziej fundamentalną, czy to, czego dokonuję, w ogóle „jest”.

Czyn ma szansę zaistnieć dla innych pod warunkiem, że ten, kto go popełnił, nazwie go przy świadkach i tym samym zwróci na niego ich uwagę.

Jeśli ja, która działam, nie skorzystam z pomocy języka po to, by uczynić moje działanie widocznym i zrozumiałym, wtedy zagubię się w zjawiskowości, na którą składa się to wszystko, co się po prostu zdarza i co nie znajduje swojego rzecznika w człowieku. Jeśli znajdujące wyraz w języku znaczenie działania odnieść do kwestii tożsamości, okaże się, że jeśli sprawca jakiegoś aktu sam nie upomni się o niego w świecie, mówiąc, czym jest, bezpowrotnie traci możliwość stania się realnym jako podmiot i zdobycia wiedzy na temat tego, kim jest.

Warto zauważyć, że o powodzeniu w realizacji zamierzeń, przez które będziemy później rozpoznawani i zyskamy tożsamość, rozstrzyga jednoczesność dwóch momentów: działania i nazywania. Z chwilą, gdy te dwa elementy zostaną rozdzielone, projekt indywidualizacji zostaje zaprzepaszczone. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego że tylko słowa mają moc zwracania uwagi i przekształcania tego, co niezrozumiałe w rzecz znaczącą. Po drugie, dlatego że sam wykonawca, któremu nie uda się zainteresować kogoś tym, co zdziałał, pozostanie niepewny co do realności tego, czego dokonuje, i co do własnego sprawstwa.

Wracając do przekonań Arendt na temat kwestii socjalnej wyłożonych w *O rewolucji* zobaczymy, że fiasko rewolucyjnych projektów ma, jej zdaniem, swoje

¹⁰ H. Arendt *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 194.

źródło między innymi w dyskredytacji tożsamości rozumianej na sposób performatywny na rzecz uprzywilejowania tego, kim się jest z łaski natury albo Boga. Z chwilą zdominowania przestrzeni publicznej przez postulaty dotyczące ciała, takie jak zaspokojenie podstawowych potrzeb biologicznych, zagrożona zostaje sama możliwość stania się kimś, ponieważ zmienia się funkcja mowy.

Słowa przestają służyć objaśnianiu swoich zamierzeń światu, co więcej, sama ich przydatność zostaje podważona. Żeby bowiem zaspokoić głód czy ugasić pragnienie, język wcale nie jest potrzebny. Zaspokojenie na tym, czy innym polu można wymusić siłą, gdyż tym, co w tym przypadku się liczy, nie jest zdobycie uznania w oczach innych, lecz zysk jako taki. W ten sposób dochodzi do sytuacji, w której dziedzina publiczna zostaje opanowana przez to, co gatunkowe, a szansa stworzenia siebie poprzez działania staje pod znakiem zapytania. Pesymizm, jaki ujawnia Arendt pisząc o zawłaszczeniu przestrzeni publicznej przez zagadnienia natury ekonomicznej, bierze się stąd, że kwestie socjalne unieważniają projekt indywidualizacji. Człowiekowi, który u starożytnych Greków za sprawą tego, co publiczne, miał możliwość wyjścia z „niebytu”, dowiedzenia się, kim jest, w warunkach rodzącej się nowoczesności tę szansę odebrano, ponieważ pozbawiony został motywacji do jej szukania. Istota ludzka, którą, zdaniem Arendt, wynosi się wyłącznie z racji tego, kim jest, nie może stać się prawdziwie sobą, ponieważ brakuje jej warunków sprzyjających wyróżnieniu.

Wbrew częstym i potocznym opiniom na temat jednoznacznie negatywnych poglądów Arendt na ludzką cielesność, zło, które w jej ocenie wiąże się z uwzniośleniem ludzkiej gatunkowości, nie wywodzi się z pogardy dla ciała jako takiego, lecz z uniformizacji, jaką stwarza bycie istotą cielesną. W takim bowiem stopniu, w jakim wszyscy składamy się z określonych tkanek, czy narządów wewnętrznych, mamy takie, a nie inne potrzeby, jesteśmy tacy sami, w gruncie rzeczy nierozróżnialni. Usankcjonowanie biologii to nic innego niż wydanie zgody na standaryzację, a w konsekwencji na konformizm. Wysunięcie postulatu równego traktowania każdego jako człowieka, czym zasłynęli rewolucjoniści francuscy, musi prowadzić do, jak pisała Arendt w *Kondycji ludzkiej*, „normalizacji» członków [społeczeństwa – J.K.], do zmuszenia ich do zachowań, a wykluczenia ze spontanicznych działań lub wybitnych osiągnięć”¹¹. Musi to skutkować narzuceniem szablonów tego, co dopuszczalne i zanikiem wszelkiej spontaniczności. Musi też – i ta kwestia będzie nas zajmować szczególnie – skutkować powiększającym się deficytem indywidualności.

Stwarzanie siebie czy raczej odtwarzanie?

Kiedy Arendt przeciwstawia działanie zachowaniu i przyznaje prymat dziedzi- nie tego, co wspólne, nad tym, co prywatne, wy tłumaczenia należy szukać w jej przywiązaniu do greckiej wizji polityki, gdzie przestrzeń publiczna miała charak-

¹¹ Ibidem, s. 47.

ter agonistyczny, co znaczy, że sfera działania przesiąknięta była duchem rywalizacji, a każdy, kto był *homoios*, dążył do wybicia się na tle innych oraz zdobycia poklasku i sławy. Tak rozumiana dziedzina publiczna, w której motorem działania było dowiedzenie przewagi nad innymi, przypominała – i, jak sądzę, tak właśnie powinniśmy ją widzieć – kuźnię indywidualności. Chęć bycia lepszym od kogoś innego pozwalała jednostce, z jednej strony, badać granice swoich możliwości, z drugiej jednak, z góry zakreślała krąg możliwych (bo pożądaných) do zdobycia przez nią tożsamości.

Tożsamość Arendt rozumie na sposób arystotelesowski, a dewizę tego myślenia najlepiej przedstawić na przykładzie bohaterów homeryckich. Achilles na pytanie o to, kim jest, odpowiada zawsze przywołując to, co udało mu się osiągnąć. Ponieważ jest człowiekiem czynu, wachlarz tego, kim już jest i kim może się stać, jest szczególnie szeroki. Przykład Achillesa zwraca uwagę na jeszcze jedną rzecz: odpowiedź na pytanie o tożsamość może zostać udzielona dopiero po zakończonym przedsięwzięciu, nigdy przed jego podjęciem. Przed przystąpieniem do działania jednostka jest zaledwie czystą potencjalnością tożsamości, przed którą dopiero otwiera się perspektywa „wydziałania” swojego ja. W pewnym stopniu jest ona zatem „pusta”, ponieważ na to, czym się stanie, nie ma wpływu, kim jest prywatnie.

Nieważne, kim dla siebie samego byłby Achilles (gdyby oczywiście odpowiedź na tak postawione pytanie na gruncie homeryckiego ideału człowieka była w ogóle możliwa), liczy się wszak to, jakie dokonania ludzie zwiążą z jego imieniem. Przed podjęciem działania, ani tym bardziej poza nim, ja nie ma tożsamości. Jest nieciągłym, rozkawałkowanym, psychologicznie zdeterminowanym i mało ciekawym tworem. Wszystko, co można o nim powiedzieć, zamyka się w reifikacjach, będących odpowiedzią na pytanie, czym się jest, ponieważ przywołanie jakiegokolwiek wyjściowej tożsamości-etykiety (kobieta/mężczyzna, wolny/niewolnik itd.) nie jest niczym innym niż nazwą cechy wyznaczającej przynależność do określonego gatunku.

Można powiedzieć, że owo ja sprzed działania jest niezwykle czułe na konstatacje i biernie przyjmuje każde stwierdzenie, ponieważ nie działa i jego czyn nie może stanowić odpowiedzi na wyzwania rzucone w konstatacjach. Warto jednak zauważyć, wbrew temu, co tak przekonująco próbowała na temat agonistycznej dziedziny publicznej przekazać nam sama Arendt, że zakres możliwych do zyskania w greckim świecie tożsamości tak przez nią idealistycznie wyolbrzymianych nie był wcale tak szeroki i pozwalał się w zamknąć w kanonie czynów heroicznych. Wyróżnić się znaczyło tyle, co okazać swą dzielność i męstwo uwieńczone sławą. Co więcej, sposoby ujawniania owych cnót również były ustalone i wpajane mężczyznom w odpowiednim wychowaniu. Zatem grecki *ethos*, który miał zadziwiać wachlarzem możliwości wyróżnienia się i uchodzić za alternatywę dla bezideowości i homogeniczności nowoczesnej przestrzeni publicznej, okazuje się w gruncie rzeczy pozorny i mało atrakcyjny. A przynajmniej bardziej jednorodny i grozący unifikacją, niż skłonna była sądzić Arendt. Nie ma bowiem bezmiaru le-

zących w zasięgu naszego działania tożsamości zasługujących na chwałę i opiewanie w pieśniach poetów, nie ma „coraz to nowych początków”, jakie ludzki czyn wprowadza na arenę świata. Nie ma i być nie może, jeśli każdy „nowy początek”, jak metaforycznie ujmuje Arendt pojawienie się na świecie nowego człowieka, miałby przebiegać podług określonego schematu, którego pozytywnie wartościowane punkty dojścia są odgórnie zadekretowane. Jeśli bowiem proces socjalizacji wpaja w jednostkę wzorce określonych działań zasługujących na podziw, odbiera jej tym samym szansę inicjatywy i znacząco zawęża możliwości w pełni autonomicznego ukształtowania siebie, a przy okazji pozbawia wzniosłości jej motywacje.

Arendt lubi powtarzać, że wraz z podjęciem działania jednostka jak gdyby „rodzi się na nowo” – „działając i mówiąc, ludzie pokazują, kim są, czynnie ujawniają swą unikalną osobową tożsamość i tym samym pojawiają się w ludzkim świecie, podczas gdy tożsamość fizyczna każdego człowieka przejawia się bez żadnej aktywności z jego strony w niepowtarzalnym kształcie ciała i dźwięku głosu”¹².

Zadziwiający jest upór, z jakim w odniesieniu do starożytnej Grecji Arendt łączy działanie z unikalnością, zważywszy, że każde, nawet najslabsze, zaangażowanie w sferze publicznej polega na gotowości podchwycenia i realizacji tożsamości zaczerpniętych z rezerwuaru uznanych w danej społeczności. Zastanawia, jak w takich warunkach możliwa jest do zagwarantowania wielość, która, zdaniem Arendt, na dobre utknęła w potrzasku dopiero w nowoczesności. Jak zachować odmiennność, ów kredyt, w który narodziny zaopatrują każdego z nas, gdy możliwe do zrealizowania w obrębie tego, co publiczne, tożsamości są ściśle reglamentowane? Jak pozostać wyróżnionym na tle innych wyróżniających się na te samą modłę indywidualów? Na te pytania Arendt jednak nie daje odpowiedzi. Gdyby, przy interpretacji jej poglądów na kwestię publicznie zdobywanych tożsamości, poprzestać na odsłonięciu (czego sama w tym kontekście nie robi) pewnego etosu uznanych w owej kulturze tożsamości, łatwo stracić z pola widzenia czynniki, które moim zdaniem, są w stanie utrzymać jej wizję „nabywania” unikalności przez działanie. Aby zachować różnicę, jaka dzieli podmioty działające, trzeba nie tylko, jak czyni to autorka, położyć nacisk na mowę i zdolność samouzasadniania, bowiem właśnie sprawność posługiwania się słowami ostatecznie przesądza o tym, czy to, czego dokonałem, stanie się widoczne dla innych i zyska rozgłos.

Teza o różnicy wpisanej w ludzką ontologię jest do utrzymania wtedy, gdy wyeksponuje się wątki antagonistyczne, czyli ryzyko wpisane w bycie działającym podmiotem obdarzonym ciałem. Arendt ma tego świadomość skoro kilka ustępów *Kondycji ludzkiej* poświęca zagadnieniu rezygnacji z pewności tego, „czym się jest” – „cech, uzdolnień, talentów i ograniczeń”¹³, na rzecz niepew-

¹² Ibidem, s. 198.

¹³ Ibidem, s. 198.

ności kryjącej się za decyzją o podjęciu działania¹⁴. Ci, którzy pojawiają się na scenie życia publicznego, są co prawda oderwani od konieczności, jakie wiążą się z przetrwaniem, lecz nie są w żaden sposób wolni od despotyzmu ciała, jego pragnień i żądz, ani tym bardziej od dyktatu psychologii. Ich działanie zatem obarczone jest tajemnicą, czy uda im się doprowadzić swój czyn do szczęśliwego końca. Ponieważ na szali kładą pewność tego, czym są, muszą być nie tylko odważni, ale i odrobinę szaleni. „Odwaga ta – pisze Arendt – nie jest w sposób konieczny czy przede wszystkim związana z gotowością do ponoszenia konsekwencji; odwaga, a nawet zuchwalstwo są już obecne w opuszczeniu swego prywatnego miejsca ukrycia i pokazaniu, kim się jest, w odsłonięciu i wystawieniu na pokaz własnego ja”¹⁵. Ów warunek niezbędnej odwagi i zuchwalstwa stanie się jeszcze bardziej czytelny, gdy przypomnimy sobie słowa Arendt, w których eksponuje spontaniczność działania, zastrzegając, że jest „więcej niż prawdopodobne, iż »kto«, zjawiający się innym tak wyraźnie i nieomylnie, pozostaje ukryty przed osobą”¹⁶. Ciekawe, że owo „kim jestem”, którego dowiaduję się przez działanie, jest zawsze komunikatem wysyłanym przez tych, którzy widzieli mój czyn, niezbitym dla nich i dla mnie na mocy założenia, że mamy wspólny świat.

Arendt posługiwała się metaforą aktora-sprawcy działania, który potrzebuje świadków zdolnych powiedzieć mu, kim jest. Myślę, że trafność tej przenośni przebiega w poprzek jej intencji i staje się najbardziej czytelna, gdy traktować ją dosłownie. Jednostka jest aktorem, który na scenie wciela się w te role, co do których może liczyć, że spotkają się z zainteresowaniem ze strony widza i za które uzyska należne mu laury. Aktor nie jest tożsamy z tym, kim jest, ale też to, kim jest poza sceną, nie ma żadnego znaczenia. Ani dla oglądających go (bo cóż ciekawego może kryć się w fakcie, że aktor jest człowiekiem jak każdy z nas, podlega tym samym procesom i wystawiony jest na te same pokusy), ani dla samego aktora, który staje się ważny dopiero dzięki roli, którą odgrywa. I tylko w tym sensie można zaakceptować powiedzenie, że tożsamość zdobywa się poza sobą. Bez wgłębiania się w to, na ile aktor jest w stanie wyrobić sobie indywidualność w sytuacji, gdy ma ograniczony wybór repertuaru. To, z czym nie sposób zgodzić się w oparciu o tę metaforę, jest teza, że aktor ma nieograniczone możliwości ukazania tego, kim jest, nawet jeśli jest nie całkiem suwerenny nie tylko przy doborze roli, ale i środków wyrazu.

¹⁴ „[Ludzie] wiedzieli, że ten, kto działa, nigdy do końca nie wie, co robi, zawsze staje się »winny« konsekwencji, które nie były jego zamiarem i których nawet nie przewidział, że jakkolwiek katastrofalne i nieprzewidziane byłyby skutki jego czynu, nie może tego czynu unicestwić, że rozpoczynany przez niego proces nie spełnia się jednoznacznie w jednym osobnym czynie czy wydarzeniu i że prawdziwy sens tego czynu nigdy nie odsłania się aktorowi”; *ibidem*, s. 254.

¹⁵ *Ibidem*, s. 205.

¹⁶ *Ibidem*, s. 198.

Zarażona greckim widzeniem świata jako opozycji między tym, co prywatne i publiczne, Arendt chciałaby uczynić trwale obowiązującą jednoznaczność płynącą z tego podziału. Odniosłaby sukces, gdyby udało jej się wykazać, że wszystko, co ma związek z ciałem, podlega koniecznościom, które reprodukują się w nieskończoność, natomiast to, co przynależne działającemu ja, wymyka się jednoznaczności, a każda konstatacja odnosząca się do skutków czyjegoś działania zachowuje ważność przed podjęciem kolejnego czynu, gdy poprzedni schodzi na dalszy plan. Zatem tym, co miałyby znaczenie rozstrzygające w kontekście pytania o tożsamość, nie byłaby wcale odpowiedź na pytanie o to, czy czyny podlegają hierarchizacji z uwagi na wartości, którym czynią zadość, lecz przekonanie, że ja, które raz uruchomiło swoje zaangażowanie w jakiejś sprawie, pozostaje w ciągłej gotowości do działania, zatem do przybierania różnorodnych tożsamości, co w konsekwencji uniemożliwia zamykanie ja w jakichkolwiek stałych orzeczeniach.

Zamysł Arendt najlepiej prześledzić, co sama proponuje, na przykładzie amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, koncentrując się na tych jej elementach, które mają charakter bądź to stwierdzający, bądź performatywny. Ten drugi można odnaleźć chociażby w stwierdzeniu, w którym koloniści wyznają, że postanowili „uroczyście i wzajemnie, w obliczu Boga i bliźnich, zawrzeć przymierze i połączyć się razem w obywatelskie Ciało Polityczne”¹⁷, jak również we fragmencie, w którym sygnatariusze tłumaczą, że „całe to ryzykowne przedsięwzięcie rozwija w nas wszystkich przekonanie o wzajemnej wierności i stanowczości, tak że żaden z nas nie podjąłby go bez zawierzenia pozostałym”¹⁸. Tym, co decyduje o performatywnych momentach Deklaracji, jest położenie nacisku na akt przyrzeczenia, który zgodnie z poglądami filozofki odsyła nas do „międzyprzestrzeni” ludzkich stosunków, wykracza daleko poza nasze indywidualne postanowienia i angażuje przyszłe pokolenia.

Składając sobie wzajemne obietnice ludzie deklarują chęć działania „myśląc nie tylko o swoich bezpośrednich »następcach«, lecz i o tych, »co dołączą kiedykolwiek bądź w przyszłości«”¹⁹. Siła przyrzeczenia wedle Arendt bierze się z dwóch elementów: zachowania troski o świat oraz zagwarantowania przestrzeni publicznej, w której można dać upust pragnieniu wyróżniania się. Tak skonstruowana sfera publiczna pozwala się ujawnić aktywnym, wielorakim ja, ponieważ napędem działania jest przyszłość ludzkiego świata uwarunkowana przez inicjatywę i odwagę każdej pojedynczej jednostki. O ile źródeł performatywności należy szukać w dawaniu sobie obietnic, o tyle destrukcyjna moc konstatacji wywodzi się z tych zapisów, które poruszają problem stworzenia gwarancji dążenia do szczęścia. Niebezpieczeństwo związane ze zwrotem „dążenie do szczęścia” polega na jego dwuznaczności, która w połączeniu z ludzką skłonnością do przyznawania interpretacyjnego pierwszeństwa kryterium własnego interesu, ów zapis sprowadza do gwarancji osobistej pomyślności. Wzmianka o szczęściu w De-

¹⁷ H. Arendt *O rewolucji*, op. cit., s. 215.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 219.

klaracji, zdaniem Arendt, nieodwołalnie rodzi pokusę, aby traktować szczęście w kategoriach prywatnych i wysuwać publicznie żądania mające na celu nie przetrwanie wspólnoty politycznej, lecz dystrybucyjnie rozumianych organizmów, co w konsekwencji stwarza niebezpieczeństwo zdominowania sfery publicznej przez to, co prywatne, czyli konieczność. Konieczność natomiast nigdy nie motywuje ludzi do działania, co najwyżej do przemocy. Działanie rozumiane jako własny wkład w budowę wspólnego świata możliwe jest tylko przy zachowaniu altruizmu, który z kolei da się zaszczyć dopiero po wcześniejszym uporaniu się z egoizmem rozumianym jako przywiązywanie nadmiernej wagi do pragnień wysuwanych przez biologiczną stronę naszej osoby. Jednak aby walka z tak pojętym egoizmem miała szansę powodzenia, należy wcześniej udaremnić jakąkolwiek próbę uczynienia roszczeń o charakterze materialnym tematem o zasięgu publicznym. Wszystko to, co związane z koniecznościową stroną ludzkiej egzystencji, musi zostać odseparowane od dziedziny spraw publicznych, ponieważ w przeciwnym razie wszelkie działanie w rozumieniu Arendt starci sens. Po co mam działać, wystawiając się na niewiadomą moją przyszłość, skoro liczy się nie to, co zrobię i za kogo zostanę uznany, lecz to, kim jestem już teraz i jakie mam potrzeby?

Kiedy więc w *O rewolucji* Arendt z nieskrywaną satysfakcją cytuje słowa Johna Adamsa, wyrażające pogląd, że dla człowieka nie ma nic gorszego, niż być niedostrzeżanym, postępuje tak dlatego, że słowa te wyrażają jej własne *credo*, na którym oparła swoją wizję polityki, a którą praktyka rewolucji, zwłaszcza francuskiej, podała w wątpliwość.

Przeciwieństwem niewidoczności dla Arendt nie jest i nie może być ekspresyjność rozumiana jako manifestacja siebie, ponieważ takie publiczne obnoszenie własnej osoby nie jest zademonstrowaniem tego, kim się jest, lecz czym się jest. Formułując publicznie postulaty jako kobieta, gej czy osoba niepełnosprawna, wedle Arendt, pozostaję w polu rzeczowości, ponieważ żadna z tych definicji nie stała się moim udziałem. Nie miałam wpływu na to, że jestem kobietą, ani na to, że jestem heteroseksualna, zatem to, co można o mnie w ten sposób orzec, jest niezależne ode mnie i jako takie uprzedmiotawia mnie. Dodatkowo uniformizuje, ponieważ cokolwiek by o mnie jako kobiecie nie powiedzicie, nie przekreśli to faktu, że jako przedstawicielka danej płci jestem wymienna z każdą inną kobietą. Cechy obiektywnie przypisane nie mogą zatem stać się podstawą udanej indywidualizacji, dlatego – zdaje się twierdzić Arendt – żeby stać się kimś, wyróżnić się, trzeba najpierw zapoznać, czym się jest i dać się ponieść działaniu. Z tego, że jestem kobietą, białą albo Żydówką nie wypływa bowiem żaden wniosek, ponieważ fakt z istoty swej jest czymś zamykającym i utwierdzającym. Dlatego to, co można o mnie stwierdzić na podstawie samych faktów, nie daje o mnie żadnej wiedzy. Ekspresja pozostaje zawsze ekspresją tego, czym się jest w ludzkiej powtarzalności, ponieważ to, co głęboko prywatne, intymne nie daje się przekonująco ująć w języku i objawia się jako dziwaczna maskarada.

Silny nacisk na odróżnienie dwóch typów tożsamości: skonstatowanej i performatywnej jest tym, co czyni koncepcję Arendt oryginalną i jednocześnie prze-

sądza o jej porażce. Przekonanie o tym, że publiczne zaistnienie na gruncie tego, czym jestem, jest opresyjne w tym sensie, że nie zostawia mi miejsca na inicjatywę, a wyzwolenie się od reifikujących tożsamości skonstatowanych jest pierwszym krokiem na drodze do wolności, choć brzmi obiecująco, zostało przez rzeczywistość sfalsyfikowane. Jeśli bowiem przyjrzymy się obecnym w filozofii koncepcjom sfery publicznej, okaże się, że wszystkie te modele łączy cecha wspólna, jaką jest zapoznanie tożsamości opartej na jakiejś formie partykularyzmu na rzecz uprzywilejowania przezroczystego, racjonalnego podmiotu ujmowanego z uwagi nie na to, kim jest, tylko co może osiągnąć.

W myśl Arendt zapomnienie o tym, czym się jest, otwiera przestrzeń różnorodnych możliwości, spośród których można wybierać bez ograniczeń. Gdyby tak było, kobiety, które wiedziały, że aby zaistnieć w sferze publicznej, muszą możliwie najlepiej zamaskować swoją kobiecość, niepostrzeżenie i bez większych problemów zadomowilyby się w sferze publicznej. Tak się jednak nie stało. Przyczyn niepowodzenia należy szukać nie w tym, do czego odsyła Arendt, tzn. nie do końca porzuconej tożsamości askryptywnej, lecz w normatywnie zdefiniowanej przestrzeni publicznej, przygotowanej z myślą o męskich uczestnikach i zaspokajających tylko ich potrzeby i wartości. Kobiety, które działają w sferze publicznej i stykają się z zarzutami o „kobiecość”, w większości przypadków nie epatują kobiecością, lecz są kimś obcym z perspektywy wyłącznych użytkowników obszaru publicznego. Nie jest więc tak, że sfera publiczna pozostaje odporna na tożsamość, skoro tę tożsamość da się zdemaskować, stosownie do celów tych, którzy sferę publiczną zajęli na wyłączność. Paradoks zarzutów wysuwanych wobec kobiecości rzekomo zagrażającej temu, co polityczne, polega na tym, że samo sformułowanie takich oskarżeń wobec uczestnika życia publicznego z perspektywy teorii określającej to, czym przestrzeń publiczna powinna być, jest niemożliwe, ponieważ to, co publiczne, zostało ufundowane na tym, co neutralne, co w ogóle nie da się wyrazić w kategoriach partykularności.

Można powiedzieć, że pomyłka, którą popełnia Arendt i na której buduje całą swoją koncepcję tożsamości performatywnej, stanowi produkt „fałszywej świadomości” i wyrosło na jej gruncie przekonania, że tożsamość da się na dobre wyrugować z publicznej debaty, a wstęp na scenę publiczną można obwarować warunkiem tożsamościowej neutralności. Tymczasem historia filozofii polityki, podobnie jak praktyki politycznej, ujawnia iluzoryczność tych mrzonek, pokazując dobitnie, że tożsamość w przeszłości służyła jako narzędzie obrony interesów jednej grupy i była używana do uzasadnienia ekskluzji tych, których obecność z jakichś powodów była niepożądana. Dlatego rację ma Seyla Benhabib, gdy pisze, że w nowoczesności nie ma sensu sztucznie podtrzymywać podziału na to, co społeczne, oraz to, co polityczne, ponieważ „walka o uczynienie czegoś tematem publicznym jest walką o sprawiedliwość”²⁰.

²⁰ S. Benhabib *Trzy modele przestrzeni publicznej*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna”, 3, s. 78.

Innym złudzeniem, któremu hołdowała Arendt, była wiara w to, że pluralizm poglądów, postaw, a przede wszystkim działań jest do osiągnięcia tylko w takiej dziedzinie publicznej, która uprzednio zostanie oczyszczona z naleciałości zastanych tożsamości i będących jej produktem interesów. Ale wyrażenie zgody na taką wizję w skrajnym przypadku oznaczałoby zrzeczenie się pretensji do posiadania jakiegokolwiek trwałej tożsamości, ważnej nieco dłużej niż samo działanie lub jego skutek i – co ważniejsze – łączyłoby się z krańcowym uzależnieniem od tego, jak zinterpretują mój czyn inni. Działać w uzależnieniu od poklasku obserwatorów znaczy tyle, co nieustannie podejmować jakieś działania tylko po to, by zasłużyć na zainteresowanie i zapewnić sobie pozostawanie widocznym. Taka koncepcja w gruncie rzeczy przeczy autonomiczności jednostki, której „kim jestem” uzależnione jest od oceny innych i która nie jest w stanie zrobić nic dla siebie jako podmiotu, ponieważ została wychowana w przekonaniu, że człowiek jest po prostu bytem bez właściwości, niegodnym uwagi.

Emancypacja i co dalej?

Na pierwszy rzut oka podejście współcześnie żyjącej amerykańskiej filozofki Amy Gutmann do zagadnienia tożsamości niewiele różni się od propozycji wysuwanej przez Hannah Arendt. Obie pragną żyć w świecie, w którym, o tym, kim się jest, nie będzie decydować urodzenie, płeć, narodowość, wyznanie, czy przypadkowe cechy charakteru, lecz dopiero to, co uda się jednostce dokonać własnym wysiłkiem i determinacją. O ile Arendt, daleka od przekonania, że agnostyczny ideał jest do zrealizowania przez wszystkich, odgórnie przypisuje ambicje tylko niektórym, o tyle Gutmann stoi na pozycji demokratycznej we współczesnym sensie tego słowa i domaga się stworzenia takich warunków, by każda jednostka bez względu na naturalne uposażenia miała zapewnione dogodne warunki rozwoju. Jej zdaniem jest to równoznaczne przyjęciu planu doskonalenia się, ponieważ ten, kto wie, że jego rozwój jest ważny również dla innych, nie będzie lekką ręką zrezygnował z pracy nad sobą, a tym samym z możliwości wyróżnienia się. Choć obie filozofki zdają się podzielać podobną wizję dziedziny publicznej, tym, co je różni, jest stosunek do człowieka i recepta na uzdrowienie wspólnego świata. Gutmann jako przedstawicielka nurtu indywidualistycznego jest optymistką odnośnie zdolności poznawczych i umiejętności praktycznego i rozsądnego działania człowieka, dlatego narzędzia do budowy pożądanej przestrzeni publicznej czerpie z arsenału środków politycznych, rezygnując całkowicie z odwołań do metafizyki.

Postawa Arendt, choć często niejednoznaczna, jednak stawia ją zdecydowanie po stronie holistów, wedle których finalizacja zadania bycia człowiekiem dokonuje się tylko pośród wspólnoty, poza którą człowiek jest tylko i wyłącznie częścią natury. Taka postać sceptycyzmu wsparta jest zwykle na argumentach z substancjalności istoty ludzkiej, wedle którego, żeby stać się człowiekiem w pełnym znaczeniu tego słowa, trzeba zadośćuczynić określonym wymogom. Korzystanie

z esencjalizmu na gruncie teorii polityki zawsze dowodzi słabości i lęku przed światem, który należy najpierw okiełznać z pozycji metafizycznych, aby uczynić go swoim domem.

Zarówno Arendt, jak i Gutmann dążą do urzeczywistnienia pewnej wizji polityki, ale pierwsza realizację własnego zamysłu opiera na ekskluzji tożsamości, natomiast druga, przeciwnie, na jej aktywnym wykorzystaniu. Ciekawe, że wbrew pochopnym intuicjom, ich koncepcje mają wiele wspólnego.

Gutmann w wydanej niedawno książce *Identity in Democracy* sprzeciwia się rozpowszechnionemu mitowi demokracji rozumianej jako bezbarwny i w gruncie rzeczy zachowawczy porządek, którego wytartym imperatywem jest neutralność. A maksymą, której kurczowo trzymają się wszyscy pseudodemokraci, jest zasada nieingerencji, zawieszana wyłącznie w przypadkach zagrożenia przyszłości ustroju. Tym samym, zdaje się twierdzić Gutmann, przez większość czasu demokracje są bierne, a ich bierność szybko stała się ich dewizą i zarazem argumentem wysuwany przez wszystkie grupy, które występują z pretensjami do uznania ich systemów wartości, czy kulturowej odrębności.

Uczynienie z bierności sztandarowego hasła demokracji Gutmann nazywa kompletnym „niezrozumieniem”²¹, przypominając, że demokracja nie jest ustrojem wymyślonym po to, by jak największa liczba ludzi egzystowała w miarę bezkolizyjnie pod wspólnym szyldem, działając wedle własnych, odmiennych standardów, lecz porządkiem wyrosłym na gruncie określonej, indywidualistycznej koncepcji człowieka i odpowiadającej jej odmetafizyzowanej etyce. Wedle niej demokracje „nie są neutralnymi politycznie instrumentami; są warte obrony w takiej mierze, w jakiej instytucjonalizują w polityce bardziej etyczne traktowanie jednostek niż czynią to jej [demokracji] polityczne alternatywy”²², a bardziej etycznie wrażliwy na jednostkę porządek demokratyczny nie może pominąć zagadnienia tożsamości. Konsekwencją takiego myślenia jest przekonanie, że tożsamość musi się stać tematem obecnym w sferze publicznej, ponieważ demokracje, czy to się komuś podoba, czy nie, w praktyce stanowią konglomerat najróżniejszych indywidualności, którym przez przyjęcie ideałów liberalnych należy zapewnić sprawiedliwe traktowanie. Pytanie, co to znaczy, że ktoś jest Żydem, amiszem, kobietą albo gejem tak długo będzie miało znaczenie dla demokracji, jak długo tożsamości askryptywne – żeby posłużyć się terminologią użyteczną do opisu koncepcji Arendt – będą służyły opresji poszczególnych grup społecznych i jak długo prywatne „bycie kimś” będzie stało w sprzeczności z którąś z trzech zasad o charakterze etycznym charakterystycznych dla współczesnych demokracji liberalnych. Owe trzy „wsporniki” demokracji, o których mówi Gutmann, to zasady: obywatelskiej równości polegającej na traktowaniu przez państwo każdej jednostki jako podmiotu; równej wolności, co oznacza poszanowanie

²¹ A. Gutmann *Identity in Democracy*, Princeton University Press 2003, s. 27.

²² Ibidem.

przez rząd wolności każdego w tworzeniu planu dobrego życia, pod warunkiem, że nie będzie on stał na przeszkodzie podobnej wolności wymyślenia własnej koncepcji dobrego życia przez inne podmioty²³; wreszcie zapewnienie „podstawowych szans” (*basic opportunities*), czyli umożliwienie każdemu realizowania wybranego przez niego sposobu życia przy zapewnieniu możliwości realnego wyboru pomiędzy alternatywami np. czy chcę być amiszem czy ateistą.

Jak łatwo się domyśleć na podstawie przytoczonych zasad, którym Gutmann przyznaje znaczenie priorytetowe w demokracji, najprostszym zarzutem, na jaki się wystawia, upominając się o równouprawnienie polityki poważnie uwzględniającej tożsamości, jest silnie egalitarystyczny i *de facto* na dłuższą metę antytożsamościowy ukryty zamysł odarcia demokratycznych obywateli z ich tożsamości. Krytyka ta nie jest bezpodstawa, ponieważ tożsamości, o które upomina się Gutmann, są podatne na inkrustowanie liberalnymi wartościami i ostatecznie dają się całkowicie wyemancypować, o ile uda się położyć kres opresji.

Innymi słowy, filozofka zachęca do publicznej aktywności nosicieli tych tożsamości, których celem jest pozbycie się przytłaczających i denerwujących etykietek. W tym sensie upublicznianie tego, kim się jest z pożytkiem, stosuje się do kobiet, Żydów, mniejszości narodowych, seksualnych, czyli szeroko rozumianych innych, którzy mają dość bycia inkryminowanymi z racji tego, że urodzili się tacy, a nie inni, że odkryli w sobie akurat takie preferencje, które nie są powszechnie uznane. W ujęciu Gutmann zakłada się w odniesieniu do wszystkich tych, o których mowa, że nie marzą o niczym innym, jak o pozbyciu się piętnującej ich etykiety i wkroczeniu na scenę publiczną, w której roztopią się w tłumie innych aktywnych anonimów. Kłopot polega jednak na tym, że, jak zauważyła Arendt, cichym motywem działania człowieka jest chęć wyróżnienia się. Jeśli ta chęć w czasach demokracji greckiej była tak silna u tych, którzy według Arendt przed podjęciem działania byli „niczym” i chcieli wreszcie stać się „kims”, tym silniejsza musi być u ludzi współczesnych, którzy dawno przestali wierzyć, że to czyni wyznaczają to, kim są, natomiast to, „czym są”, kobietą, mężczyzną, kulawym, gejem, jest z gruntu nieciekawe. Dlatego mankamentem tak silnie zakorzenionej w realiach teorii Gutmann jest to, że pomija istotny szczegół z rzeczywistości – przywiązanie do własnego ja, będące skutkiem nobilitacji sfery prywatnej.

Autorka zdaje się być głęboko przekonana, że cechy związane z prywatną stroną naszego życia, ze sferą uczuć, literackich upodobań, czy kulinarnych preferencji jesteśmy skłonni stosunkowo łatwo poświęcić na rzecz zyskania równego statusu w przestrzeni publicznej. Że automatycznie jesteśmy skłonni porzucić to, kim w głębokim sensie się czujemy, jeśli tylko uzyskamy realne warunki do funkcjonowania poza „tożsamością ekspresyjną”. W koncepcji Gutmann ekspresjonizm jest bowiem uzasadniony, o ile służy czemuś więcej, niż usankcjonowaniu

²³ Por. R. Dworkin *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000.

czyjejs partykularności. Racja dla zaistnienia w obrębie sfery publicznej musi jednocześnie dać się uzasadnić argumentami o charakterze uniwersalnym i prowadzić ku egalitaryzmowi. Inaczej grozi nam sytuacja, w której przestrzeń publiczna przeobrazi się w dosłownym sensie tego słowa w scenę przeznaczoną dla ekstrawagancji, gdzie nie chodzi o nic innego poza satysfakcją aktora i ewentualnymi walorami estetycznymi tego, co zademonstruje. Ale taka barwna i ekscentryczna dziedzina publiczna, podobnie jak rozgrywająca się w jej obrębie polityka, straca rację bytu, ponieważ nie będą już służyły jakkolwiek rozumianej wspólnotcie, lecz luźno i przygodnie złączonym jednostkom. Wspólnotę – tu Gutmann podziela opinię Arendt – scala wspólne zaangażowanie na rzecz uczynienia naszego świata nie przede wszystkim doskonalszym (*agon*), jak chciałaby tego Arendt, lecz sprawiedliwszym. Gutmann, odpowiadając na zarzuty Todda Gittlina, który cały postulat upolitycznienia tożsamości sprowadził do feministycznej strategii „zmiany koloru niesprawiedliwości” i „bogactwa”²⁴, zdaje się utrzymywać, że ekspozowanie tożsamości jest uprawnione i rekomendowane tylko wtedy, gdy wyeliminowanie problemu *gender* czy „koloru” sprawiedliwości potraktuje się jako zaledwie wstęp do zakrojonych na szerszą skalę akcji „lobbowania na rzecz równouprawnienia w miejscach pracy, wyrównania dochodów, stworzenia edukacyjnych szans dla członków grup dyskryminowanych”²⁵, słowem – jako pretekst do globalnej rekonstrukcji świata.

Nie da się ukryć, że sukces tego projektu, pod którym pewnie podpisałaby się większość zainteresowanych losem naszej planety i jej mieszkańców, zależy od tego, w jakim stopniu ludziom uda się wykrzesać z siebie solidarność. Ona natomiast uzależniona jest od tego, w jaki sposób i z jakim skutkiem ową ideę solidarności zaszczepli się obywatelom demokracji liberalnych, ponieważ fundamentalne zasady porządku demokratycznego, nawet tak sformułowane, jak w propozycji Gutmann, nie prowadzą do wyrobienia w sobie postaw altruistycznych i łatwiej w oparciu o nie zrozumieć działania motywowane interesem własnym, niż troską o dobro ogółu.

I właśnie w tym miejscu szczególnie widoczne stają się niedostatki obu propozycji.

Jeżeli Arendt ma rację co do psychologicznej strony funkcjonowania naszego systemu motywacyjnego i faktycznie jest tak, że do działania skłania nas przede wszystkim chęć bycia zauważonym i zyskania uznania, to i tak argument ten jest zbyt słaby, aby obronić jej metafizyczne przekonania o celu wpisany w naszą naturę. Jeśli działam, bo chcę stać się kimś, u podstaw mojego działania nie musi od razu leżeć dobro wszystkich ludzi, ani tym bardziej projekt lepszego świata. Co więcej moje pragnienia zasłużenia na uznanie mogą mnie kiedyś opuścić. Tak dalece jak motorem działania jest odcięcie się od etykietek zastanych tożsamo-

²⁴ Zob. A. Gutmann *Identity in Democracy*, op. cit., s. 20.

²⁵ *Ibidem*.

ści, tak dalece tożsamość performatywna da się rozpatrywać jako prywatne zadanie, które może skończyć się w momencie osiągnięcia prywatnego celu (np. zlikwidowania dyskryminacji ze względu na płeć) lub na skutek zmiany w porządku celów.

Żeby propozycja Arendt okazała się praktycznie ważna należałoby wykazać ścisły, trwały i nieprzypadkowy związek między motywacją o podłożu indywidualistycznym i emancypacyjnym a metafizycznie ugruntowanym celem. W przeciwnym bowiem razie chęć wyróżnienia się i pragnienie wniesienia wkładu w uczy-nienie świata lepszym mogą się rozminąć.

Natomiast jeśli chodzi o podstawową trudność, z jaką boryka się koncepcja Gutmann, to bierze się ona, jak sądzę, z czysto deklaratywnego statusu wysuwanych przez tę filozofkę tez dotyczących potrzeby solidarnej współpracy. Jakkolwiek słuszny ów postulat by się nie wydawał, wciąż niejasna pozostaje kwestia przełożenia go na język praktyki. Trzeba by bowiem pokazać, w jaki sposób z powodzeniem i trwale zaszczerpić ideę solidarności obywatelom demokracji liberalnej w sytuacji, gdy ich przekonania ufundowane są na indywidualistycznym poglądzie na temat natury ludzkiej. Do wykonania tego zadania niezbędne jest odwołanie się do jakiejś koncepcji ludzkiej racjonalności, która pozwoliłaby nam zrozumieć, jak dochodzi do tego, że mimo indywidualistycznych przekonań, ludzie skłonni są oceniać swoje cele przez pryzmat ich potencjalnej ważności dla wszystkich. Co więcej, ta właśnie ponadindywidualna ważność będzie przesądzać o znaczeniu, jakie przypiszą swoim działaniom. Innymi słowy problem dotyczy tego, jak wprowadzić koncepcję tożsamości performatywnej, ugruntowaną na pewnej wizji ludzkiego działania mającego znaczenie dla wszystkich, do praktyki społeczeństw, w których nie ma nawyku myślenia w kategoriach „my”.

Wady wspólnej propozycjom obu autorek upatruję w położeniu zbyt dużego nacisku na „prywatny” charakter motywu skłaniającego do działania: ucieczkę przed zdefiniowaniem w odniesieniu do tego, „czym” się jest. Przy takim rozłożeniu akcentów gubi się element, który w moim przekonaniu, decyduje o doniosłości tej koncepcji: bycie podmiotem w ogóle polega na byciu sprawcą działań, których ważność nie ustaje nigdy, ponieważ nie warunkują jej przygodne fakty natury prywatnej lub społecznej (opresja bądź jej brak).

Rozpatrywanie podmiotowości z perspektywy sprawstwa ma również tę przewagę, że zmusza do realnego i nieustającego uwzględniania innych w opracowywanych planach działania i tym samym pośrednio uzgadniania wspólnych celów (motywy czysto indywidualistyczne, choć nadal istotne, nie muszą być priorytetem, lecz jednym z składników motywacji). Dzieje się tak, gdy na projekt własnej publicznej aktywności z góry nakładam ograniczenia eliminujące partykularność obieranych celów. Dopiero wtedy, tożsamość performatywna, jak marzyła Arendt, może stać się trwałym sposobem ulepszania wspólnego świata.

Proponowana przeze mnie modyfikacja w obrębie koncepcji tożsamości performatywnej dotyczy przede wszystkim porządku motywacji, a konkretnie zminimalizowania znaczenia zasadniczego rysu koncepcji Arendt: wzniosłości publicz-

nego stwarzania siebie. Działania mającego na celu sprawiedliwy, uczciwy świat nie musi wytyczać zanurzona w metafizyce wizja człowieka, a na pretekst do aktywności nie trzeba czekać, aż doświadczy się niesprawiedliwości, choć na pewno krzywda osobista sprzyja zaangażowaniu w przedsięwzięcia prospołeczne. Wystarczające powody działania dyktuje rozum praktyczny, na który składają się zasady rozumnego współżycia. To właśnie do nich, nie do psychologii (przynajmniej nie tylko) warto odwoływać się, szukając wsparcia dla tezy o wyższości tożsamości performatywnej nad każdą inną.

YEARNING FOR PERFORMATIVE IDENTITY

The author discusses the revived concept of identity which is common in contemporary political philosophy. This concept suggests that the question „who are you?” should be answered by reference to one’s actions and engagements. The author calls this notion of identity „performative identity” whose paradigmatic example is H. Arendt’s concept of identity. Recognizing the merits of such an account of identity, the author presents the its weaknesses in the form it took in the views of Hannah Arendt and her contemporary successors (especially in those of Amy Gutmann). The author concludes with a proposal for improvements by discussing the concept of identity. In this way the conception of identity under discussion is more convincing. The Focus on individuals as deliberating agents capable of acting on principles is a source of fruitful ideas that arise in the development of the concept of performative identity.